وجودية عبد الرحمن بدوي بين الإيمانية والإلحادية

أ. احمد سليماني
المدرسة العليا للأساتذة -قسنطينة

اشتهر الفيلسوف العربي عبد الرحمن بدوي (1917-2002)، بالرائد الأول للوجودية العربية وأحد أكبر المروجين لها في العالم العربي. كما لم يتجرأ أحد من كبار المشتغلين بالفلسفة في العالم العربي كجرأته حين أطلق على نفسه لقب الفيلسوف، وذلك حين قدم نفسه- وهو في ربيع العمر- على أنه صاحب فلسفة، وفلسفته هي الفلسفة الوجودية في الاتجاه الذي بدأه هيدغر، وأنه أسهم أيضا في تكوين الوجودية من خلال كتابيه : مشكلة الموت في الفلسفة الوجودية والزمان الوجودي[1].

ولئن اهتم بدوي بالفلسفة الوجودية إلا أن ذلك كان بالتزامن مع انشغاله بالتراث العربي الإسلامي الذي غاص في دهاليزه دارسا ومحققا مقتدرا على نصوصه، مميطا اللثام عن جوانب منه كانت مطمورة منسية فأحياها وبعثها من جديد، وهذا ما يلاحظ في كتبه عن التراث مثل "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" و"شخصيات قلقة في الإسلام" و"شطحات الصوفية" وغيرها.

وإذا كان عبد الرحمن بدوي في ريعان شبابه مولعا بالوجودية الغربية، مهتما بها من خلال التعريف بأعلامها تأليفا وترجمة، فإننا نجده وهو في خريف العمر، مهتما

---

[1]- عبد الرحمن بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1 المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط1، بيروت 1984، ص 294.

بالدين الإسلامي مدافعا عن القرآن وعن نبوة نبي الإسلام، فهل يعد هذا تراجعا عن الوجودية وفرارا منها إلى الإسلام؟ بمعنى آخر هل بدأ بدوي حياته الفكرية فيلسوفا ثم أنهاها متكلما؟

وقد أثارت هذه المؤلفات الأخيرة جدلا كبيرا ولغطا واسعا في أوساط المهتمين بالفكر الفلسفي العربي المعاصر، فهناك من رأى في تلك الكتابات الأخيرة، فرارا من الفلسفة إلى الإسلام[1]، أو بالأحرى عودة إليه، وتوبة نصوحا من الفلسفة الوجودية، وفي هذا يقول أحد الباحثين: إن «الرجل كان ملحدا ثم أسلم، وجل كتبه خطيرة على عقيدة الإسلام، فهو كان داعية إلى الإلحاد»[2].

كما وصلت الجرأة ببعض كبار أساتذة الفلسفة المرموقين في الوطن العربي، إلى تفسير دفاع بدوي عن الإسلام في كتاباته الأخيرة، بالعامل الاقتصادي، وبثروة "البترو دولار" التي تمنحها بعض الدول العربية النفطية الغنية، لكل من يكتب مدافعا عن الإسلام في مواجهة الغرب[3]. أي أنه ليس هناك تحول أو ردة في نزعة بدوي الوجودية، مما يفيد أن كتاباته الأخيرة، لا تعبر بجد وصدق عن دفاعه عن الإسلام، وإنما جاءت

1- ينظر مثلا عنوان كتاب سعيد اللاوندي: عبد الرحمن بدوي فيلسوف الوجودية الهارب إلى الإسلام. مركز الحضارة العربية، ط4، القاهرة 2001.

2- عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، رسالة تقدم بها المؤلف لنيل درجة الدكتوراه في العقيدة من جامعة أم القرى بمكة المكرمة، وتمت مناقشتها في 1428/5/26هـ. ينظر: ص 02، من ملخص الرسالة على الموقع التالي:

http: //eref.uqu.edu.sa/files/thesis/ind8685.pdf

تاريخ الدخول: 05 ديسمبر 2009.

3- فؤاد زكريا في حواره مع سعيد اللاوندي: مرجع سابق ص 115.

للتعبير عن رغبته في المال وحبه له حبا جما. فهل تخلى بدوي فعلا عن وجوديته وعاد إلى الإسلام؟ وهل كان ملحدا؟ ومنذ متى كان خارجا عن الإسلام حتى يعود إليه؟ وللإجابة عن هذه التساؤلات لابد من التعرض أولا إلى طبيعة العلاقة بين الفلسفة الوجودية والدين.

الوجودية والدين:

درج كثير من الباحثين والدارسين للفلسفة الوجودية على تصنيفها إلى تيارين اثنين هما: تيار الوجودية المؤمنة وتيار الوجودية الملحدة، والأولى هي التي تبدأ بتأملات كيركغارد الدينية، وتضع الإنسان في علاقة مباشرة مع الله، كما هو الحال عند كيركغارد ويسبرس ومارسيل. أما الثانية أي الوجودية الملحدة، فهي التي تبدأ بإعلان نيتشه (Nietzsche) (1844-1900) موت الإله، وتترك الإنسان وحيدا مهجورا، كما هو الحال عند هيدغر وسارتر[1].

كما نجد من بين الفلاسفة الوجوديين من يأخذ بهذا التصنيف ونعني بذلك الوجودي الفرنسي "سارتر" (J.P.Sartre) (1905-1980)، الذي صنف الوجودية إلى فئتين، الفئة الأولى تضم الوجوديين المسيحيين مثل كارل يسبرس، وغابريال مارسيل، أما الفئة الثانية فتضم الملحدين مثل هيدغر والوجوديين الفرنسيين، ويضع سارتر نفسه

---

[1]- حبيب الشاروني، فلسفة جون بول سارتر، نشر منشأة المعارف، الاسكندرية د/ت، ص 19. وينظر كذلك إلى: فؤاد كامل: فلاسفة وجوديون، فلاسفة وجوديون، دار المطابع القومية، مكان وتاريخ النشر مجهولان، ص 06.

ضمن هذه الفئة الثانية أي الوجودية الملحدة[1]، والتي تعني لديه أنه « إذا جاز أن نعتقد أن الله ليس موجودا، فإنه من المحتم أن نعتقد على الأقل بوجود كائن سبق الوجود عنده الجوهر، أي أن نعتقد بوجود كائن موجود قبل أن يعرف في ضمن أي فكرة مجردة أو في وهم أي خالق، وهذا الكائن هو الإنسان»[2].

ولا شك أن الوجودية الإيمانية أسبق في الظهور من الوجودية غير الدينية، وذلك راجع إلى أن الوجودية بشقيها الإيماني والإلحادي مدينة في معظم أفكارها وموضوعاتها إلى رائدها الأول "كيركغارد" (Kierkegaard) (1813-1855) الذي عادة ما يدرج ضمن التيار الإيماني المسيحي في الفلسفة الوجودية، وهذا ما يدل على وجود صلة وطيدة بين الوجودية والدين، أو لنقل على الأحرى، أن الوجودية كانت بداياتها الأولى مرتبطة بالنزعة الإيمانية، وتحديدا بالمسيحية، ذلك لأن الوجودية الحقة في نظر "كيركغارد" هي المسيحية، أو هي بتعبير أدق صيرورة الإنسان مسيحيا[3].

كما أن اسم "كيركغارد" هو اسم لاهوتي بروتستانتي، وهيدغر (Heidegger) (1889–1976) المحسوب على الشق الإلحادي من الوجودية كان أيضا على علاقة وثيقة مع بعض فلاسفة البروتنستانت، وبهذا يصبح "هيدغر" هو المسؤول عن تحويل تلك المفاهيم اللاهوتية إلى مفاهيم عامة، منها فكرة الوجود أمام الله بصورة آنية من المسيح

---

[1]- سارتر: الوجودية مذهب إنساني، ترجمة كمال الحاج، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت 1978، ص 41.

[2]- المرجع نفسه، ص 44.

[3]- رجيس جوليفيه: المذاهب الوجودية، ترجمة فؤاد كامل، مكتبة الأنجلو مصرية، القاهرة 1982، ص 37.

تتحول إلى نظرية للوجود في التاريخ، وتخضع لمقدار من التشويه بحيث أن التعلق بالله الذي صار إنسانا في الزمان يصبح تعلقا بالرئيس الذي صار تجسيدا لزمانه. وموت الشهيد الذي يكشف الله-تنفتح السماء حالما يرجم أول شهيد- يصبح موتا يكشف تقييد الوجود الإنساني أمام العدم[1].

وهذا ما يعني أنه لا يمكن إنكار الأثر اللاهوتي في وجودية هيدغر، التي غالبا ما وصفت بالإلحادية، فهناك من الباحثين من ذهب إلى «أن كتابات هيدغر عن الوجود، إنما هي محاولة غير صريحة للبحث عن الله، وتعبير مقنع عن الإيمان بوجود الله، وأن تعبيراته الغامضة الصعبة تخفي وراءها نفس المواقف القديمة إزاء الدين»[2]. وهنا لا بد من إشارة وتنبيه، إلى أن هيدغر نفسه كان «يرفض أن توصف فلسفته بالإلحاد، وينكر هذه الكلمة العظيمة كل الإنكار (...)، والمتأمل لفلسفته لن يخطئ فيها تأثير الأفلاطونية الحديثة وأوغسطين والعصر الوسيط وباسكال وكيركجارد»[3].

وفي هذا يفيدنا "عبد الغفار مكاوي" بقوله: «لو أمعنت النظر في فلسفة الوجود عنده -أي هيدغر- للمست التصورات الدينية عليها لا يمكن أن تخطئها العين، ألا يذكرك وصفه الإنسان بأنه الموجود الذي يهتم بوجوده، وكلامه عن الهم، وحرصه

---

[1]- غايتان بيكون وآخرون: آفاق الفكر المعاصر، ترجمة لجنة من الأساتذة الجامعيين، منشورات عويدات، ط1، بيروت 1965، ص 637.

[2]- صفاء عبد السلام جعفر: هيدغر واللاهوت المسيحي. مقال منشور على الموقع الالكتروني التالي: . http: //philosophiemaroc.org/madarat_05/madarat05_06.htm

تاريخ الدخول: 05 مارس 2009.

[3]- عبد الغفار مكاوي: مقدمة الترجمة العربية لكتاب هيدغر: نداء الحقيقة، دار الثقافة للطباعة والنشر، القاهرة 1977، ص 07 وما يليها.

على تحقيق الوجود الأصيل بما تسعى إليه الأديان من الخلاص والنجاة؟ ألا تلمس في تحليلاته عن الذنب والضمير أصداء بعيدة عن الخطيئة الأولى؟ صحيح أنها اجتثت من جذورها الدينية الأصلية في سياق التفسير الباطن البعيد عن كل حقيقة عالية، ولكنها لا تزال مع ذلك تفوح برائحة العاطفة الدينية الحارة»[1].

وغير بعيد عن مثل هذا التصور الذي يرجع الوجودية إلى أصول دينية ولاهوتية، نجد كذلك الفيلسوف الفرنسي "روجيه غارودي" يرى أن الفلسفة الوجودية دينية في أساسها[2]، وهذا قبل أن يتم إفراغها من مضامينها الدينية، ولا يتردد مع "إتيان جيلسون" و"مونييه" في التأكيد على أن الفكر الوجودي هو في صميمه فكر ديني[3].

وبهذا نخلص إلى أن الفلسفة الوجودية قامت على أساس لاهوتي، وهذا بالرغم من كونها مضادة للنزعة الدينية، إلا أن «نقاط البدء في التجارب الوجودية هي وحدها في أصولها الأولى-البعيدة بعض البعد- التي تعد دينية. فهيدجر مثلا يكاد يستخدم أكثر المقولات الدينية المسيحية: من خطيئة وهبوط وعلو وشخصية الخ، بيد أنه يجردها في النهاية من كل مدلول ديني حتى يجعلها وجودية عامة خالصة»[4].

وهكذا يستبين لنا أن الوجودية حتى وإن كانت خالصة، فهي لا تخلو من المقولات أو المفاهيم الدينية واللاهوتية، سواء بأخذها كما هي، أم بإفراغها من

---

[1]- المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

[2]- روجيه غارودي: نظرات حول الإنسان، ترجمة يحي هويدي، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة 1983، ص 70.

[3]- المرجع نفسه، ص 74.

[4]- عبد الرحمن بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، وكالة المطبوعات، الكويت 1982، ص 100 وما يليها.

مضامينها الدينية، ذلك لأن الفلسفة -كما يقول الوجودي الروسي "برديايف" (Berdiaev) (1874-1948) - «كانت دائما دينية:إما بالسلب وإما بالإيجاب»[1].

ويبدو أن هذا ما حدا بأحد الباحثين إلى تصنيف الوجودية إلى إيمانية وعلمانية عوضا عن الإلحادية، فتغدو بذلك الوجودية لدى هيدغر وسارتر علمانية، لأن موقفها من مشكلة الألوهية «لا يمكن أن يوصف بالإلحاد، أو السلبية الكاملة، ولكنه موقف هو نتيجة ضرورية للمنهج الفينومينولوجي من جهة، الذي يثبت أن ماهية الظاهرة ليست إلا ظاهرة أخرى، وهو نتيجة بالتالي لمعنى صيغة الوجود في العالم (...) أو لا شيء خارج العالم»[2].

وإذا كانت الوجودية في بداياتها البعيدة نشأت في أحضان الدين، فلا معنى لتقسيمها إلى شق مؤمن، وشق آخر غير مؤمن، فمثل هذا التقسيم، يكشف عن تبسيط مفرط، فهو لا يساعد على فهم الفلاسفة الوجوديين، كما أنه يفشل في مراعاة حقيقة هامة، وهي أن العلاقة بين الفيلسوف الوجودي ومسيحيته أو إلحاده، هي عادة، علاقة تنطوي على مفارقة، إلى أقصى حد، فهي نوع من العلاقة التي تجمع بين الحب والكراهية، والتي تتشابك فيها عناصر الإيمان وعدم الإيمان[3].

---

[1]- برديابيف: الحلم والواقع، ترجمة فؤاد كامل، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة 1984، ص 112.

[2]- مطاع صفدي: الحرية والوجود، منشورات دار مكتبة الحياة، بيروت د/ت، ص 127.

[3]- جون ماكوري: الوجودية، ترجمة إمام عبد الفتاح إمام، سلسلة عالم المعرفة، الكويت أكتوبر 1982، ص 22.

وبالتالي يصبح ذلك التقسيم الشائع للوجودية، «غير صحيح، ولا يطابق في كثير أو قليل قضايا الإيمان أو الإلحاد»[1]، فكيركغارد الذي ينسب عادة إلى التيار الوجودي المؤمن كان لا يؤمن بالمسيحية الرسمية ومبادئها التقليدية كما حددها الكتاب المقدس ورجال الكنيسة، فكان لا يؤمن إلا بالتناقض، فما كان يؤمن به لا تؤمن به المسيحية[2]. فليس عند الوجودي الحق إيمان بالمطلق أو إلحاد بالمطلق، ذلك لأن الفصل أو الحزم بين الطرفين فيه قضاء على التجربة الوجودية الحية ذاتها، وهي تجربة أخص ما تمتاز به هو التقابل والتوتر الدائم، أو كما وصفها كيركغارد نفسه، بتجربة القلق الذي يجعل صاحبه يعيش في التناقض[3].

عبد الرحمن بدوي بين الإيمان والإلحاد:

في ضوء ما سبق ذكره، فنحن لا نريد أن نتبع هذا التصنيف الشائع لنسأل هل وجودية عبد الرحمن بدوي إلحادية أم إيمانية، كما فعل كثير من الدارسين والباحثين، حيث ذهب أحدهم إلى أن بدوي محسوب على الشق الوجودي الإيماني وليس على الشق الوجودي الإلحادي، بحجة أن كتابه "الزمان الوجودي" يضم قائمة مراجع لكبار الفلاسفة الوجوديين المؤمنين، مثل "مارسيل" و"يسبرس" و"كيركغارد"[4].

---

[1]- حسن حنفي: في الفكر الغربي المعاصر، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ط4، بيروت 1990 ص 285.

[2]- المرجع نفسه، والصفحة ذاتها.

[3] – Søren Kierkegaard: Crainte et Tremblement, S.K Aubier, édition Montaigne ,P 37

[4]- سعيد اللاوندي: المرجع السابق، ص 35.

فمثل هذه الحجة على تواضعها، لا تستند إلى أي أساس فلسفي، ذلك لأن معظم الدارسين لفلسفة بدوي، أكدوا الجانب الإلحادي فيها، وهذا من خلال نصوص توحي ضمنا بالإلحاد، من ذلك مثلا قوله : «كل وجود يتصور خارج الزمان هو وجود موهوم»[1]، وقوله أيضا: «كل موجود غير الوجود المتزمن بالزمان وجود باطل كل البطلان»[2].

وكذلك في فكرته عن العلو (transcendance)، الذي لا يكون إلا داخل الوجود، دون الخروج عنه إلى شيء آخر خارجه، على هيئة وجود أعلى منفصل عن الوجود العام، وبهذا فالعلو لا يكون إلا داخل الوجود من دون الخروج عنه إلى شيء آخر خارجه، ولهذا لا يريد بدوي أن يخرج من الوجود إلى ما فوق الوجود، لان فكرة الوجود فوق الوجود فكرة متناقضة أو هي لا شيء[3]. أي أن العلو عند بدوي لا يتخذ طابعا دينيا كما هو الحال عند كيركغارد أو يسبرس، ولهذا يرفض أن يتجه العلو نحو موضوع عال على الذات خارج عنها[4].

ومن بين الذين سارعوا إلى تصنيف وجودية بدوي ضمن شقها الإلحادي، المفكر العربي "مراد وهبة"، حيث رأى أن إنكار الوجود غير المتزمن بالزمان، هو ما دفع بدوي إلى تأليف كتابه "من تاريخ الإلحاد في الإسلام" يمجد فيه الزندقة[5]. وكان

---

[1]- عبد الرحمن بدوي: الزمان الوجودي، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1955، ص 251 .

[2]- المصدر نفسه، ص 252.

[3]- المصدر نفسه، ص 189 وما يليها.

[4]- المصدر نفسه، ص 200.

[5]- مراد وهبة: ملاك الحقيقة المطلقة، طبعة خاصة عن دار قباء ضمن مكتبة الأسرة، القاهرة 1999، ص 72.

هذا الكتاب المثير للجدل قد وصف بالجريء في وقته[1]، كما عُد صاحبه أول من استخدم كلمة "الإلحاد" بشكل محايد عبر تاريخ الثقافة العربية الإسلامية منذ أربعة عشر قرنا، وهذا بعد أن كانت تلك الكلمة ترد دوما في سياق الذم والقدح في الملحدين[2].

وكان طه حسين (1889-1973) قد تحدث عن هذا الكتاب فور صدوره سنة 1945، حيث كتب يقول: «عنوان فيه شيء من البشاعة دفع إليها الإهمال أو دفعت إليه حماسة الشباب (...) يلفت ويخيف أول الأمر، ثم لا يلبث أن يرد القارئ إلى الدعة والهدوء. ولم يقصد منه المؤلف أكثر من تتبع تاريخ حرية الرأي في عصر من عصور الحضارة الإسلامية»[3].

وهناك من رأى في بعض مؤلفاته، ولا سيما كتابه الأول، الذي كان عن الفيلسوف "نيتشه"- بوصفه أكبر ملاحدة الغرب، أنه كان يحرص في بواكيره الأولى، على تأكيد فكرة الإلحاد في الفكر الإنساني عامة وفي الفكر العربي بوجه خاص، وإن لم يكن قد سعى إلى الإلحاد لذاته، فإنه رأى فيه وسيلة من وسائل الهدم السابق بالضرورة للبناء، فظن أنه من خلال الترويج للفكر الإلحادي في محيطه الثقافي، من شأنه أن يحدث

[1]- حسن حنفي: الفيلسوف الشامل: مسار حياة وبنية عمل، ضمن دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي إشراف أحمد عبد الحليم عطية، دار المدار الإسلامي، ط1، بيروت 2002، ص 67.

[2]- يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف-قراءة في أعمال بدوي، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول عبد الرحمن بدوي، ص 296.

[3]- طه حسين: مجلة الكاتب المصري، مجلد1، عدد2، القاهرة نوفمبر 1945، ص 283.

خلخلة واهتزازا في المنظومة الفكرية العتيقة، فينفض الوعي المعاصر عن كاهله غبار الموروث[1].

كما لا يتردد الأستاذ "عبد المنعم الحفني"، صاحب "موسوعة الفلسفة والفلاسفة"، وفي كثير من مواضعها، في وصم بدوي بالإلحاد[2]، بل كثيرا ما كان يقدم رائد الوجودية العربية على أنه فيلسوف وجودي ملحد[3]. وحتى المفكر حسن حنفي بدوره، يطلق على بدوي لقب الفيلسوف الملحد[4] . وفي هذا المنحى دائما، ذهب أحد الباحثين في الفكر العربي المعاصر، إلى أن كتاب "الزمان الوجودي" يلتقي «مع المذهب السارتري في إلحاديته، حينما يعتبر كل وجود خارج الزمان الآني وهما، ويشدد على أصالة العدم والقلق في صلب الوجود الإنساني»[5].

وحتى من خصوم الفلسفة وأعدائها المحدثين، نجد باحثا سلفيا من قسم العقيدة يخصص دراسة علمية أكاديمية عن عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، يقول في ملخصها: إن بدوي «أعرض عن التراث الإسلامي واحتقره، وذهب يجول بلدان وآثار الفلاسفة في الشرق والغرب، يبتغي في ذلكم الهدى الغثاء الكثير، (...) ثم إنه اختار

---

[1]- يوسف زيدان: من تاريخ الإلحاد إلى تاريخ التصوف، مقال ضمن كتاب دراسات عربية حول بدوي، ص 298.

[2]- حسن عبد المنعم الحفني: موسوعة الفلسفة والفلاسفة، ج1، مكتبة مدبولي، ط2، القاهرة 1999، ص 182. مادة إلحاد.

[3]- المرجع نفسه، ج2 ص 864 وما يليها. مادة بدوي

[4]- حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مرجع سبق ذكره، ص 34.

[5]- محمد جابر الأنصاري: الفكر العربي صراع الأضداد، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، ط2، بيروت 1999، ص 494.

لنفسه أسوأ المذاهب الفلسفية (الوجودية الملحدة)، فتبناها وسخر حياته لنصرها والترويج لها من غير طائل»[1].

وهكذا نرى أن أغلب الباحثين والدارسين يؤكدون الاتجاه الإلحادي في فكر وفلسفة بدوي، ليس هذا فحسب، بل هناك من ذهب إلى الحديث عن تراجعه وتخليه عن الفلسفة الوجودية، بعد تقدمه في السن، وذلك بعد صدور مؤلفاته الإسلامية الأخيرة، والتي كتبها بالفرنسية، وأهمها كتاب: "دفاع عن القرآن ضد منتقديه" (Défense du coran contre ses critiques) والذي نشر سنة 1989، وكتاب: "دفاع عن حياة النبي محمد ضد المنتقصين من قدره (Défense de la vie du prophète Muhammad contre ses détracteurs)، والصادر سنة 1990.

ففي كتاب الدفاع عن القرآن، تصدى بدوي للرد على المستشرقين الذين تجرؤوا على القرآن، فتولى كما يقول: فضح مثل هذه الجرأة الجهولة الحمقاء عند هؤلاء المستشرقين حول القرآن، مبرزا ضعفهم الكبير في اللغة العربية، وضحالة معلوماتهم، كاشفا عن ضغينتهم وحقدهم على الإسلام، ليخلص في الأخير، إلى أن القرآن دائما يخرج منتصرا على منتقديه[2].

أما في كتابه الثاني، فقد انتدب نفسه للرد على الأكاذيب والأساطير التي نسجها المستشرقون القدماء والمحدثون، حول حياة نبي الإسلام، ليكشف أخطاءهم

1- عبد القادر الغامدي: المرجع السابق، ص 05 .

2- عبد الرحمن بدوي: دفاع عن القرآن ضد منتقديه، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 08.

ويدحض أكاذيبهم، وأحكامهم المغلوطة، وذلك -كما يقول-: بهدف توصيل القارئ غير المسلم إلى أن يكون لديه عن الإسلام وشخصية مؤسسه، مفهوم دقيق عادل[1].

لقد كان لهذين الكتابين وقع شديد الصدمة، في أوساط المشتغلين بالفكر الفلسفي في الوطن العربي، وخاصة عند المتتبعين لفكر بدوي الفلسفي، ذلك أنهم لم يهضموا مثل هذا الانقلاب والتحول المفاجئ من الفلسفة إلى علم الكلام، فالدفاع عن العقيدة يعد نغمة نشاز في فلسفته الوجودية، وهذا ما حدا ببعض المهتمين بمساره الفكري، إلى الحديث عن «تحول من الوجودية، ومن النظرة الفلسفية إلى الدين، إلى النظرة الإيديولوجية إلى العقيدة»[2].

ويرى باحث آخر، أن «الوجودية أصبحت في خبر كان عند بدوي، لوصول الحال به في السنوات الأخيرة للعمل داخل الفكر الإسلامي»[3]. ويحاول المفكر حسن حنفي بدوره، أن يجد تفسيرا لتحول بدوي المفاجئ، فيرى أن كتبه الإسلامية الأخيرة تنبئ عن تراجع صاحبها وتحوله من الفلسفة إلى علم الكلام، وإلى الدفاع عن الهوية والاستعداد لليوم الآخر[4].

---

[1]- عبد الرحمن بدوي: دفاع عن محمد ضد المنتقصين من قدره، ترجمة كمال جاد الله، الدار العالمية للكتب والنشر، تاريخ ومكان النشر مجهولان، ص 4 .

[2]- وائل غالي: دفاع عبد الرحمن بدوي عن الزمان، دار النشر للثقافة والتوزيع، القاهرة 1997، ص 181.

[3]- سليمان حازم الناصر: كيف أرخ عبد الرحمن بدوي في الفكر الفلسفي العربي المعاصر، مقال ضمن المؤتمر الفلسفي العربي الثالث حول كتابة تاريخ الفلسفة العربية المعاصرة، ط1، بيت الحكمة، بغداد 2003. ص 155.

[4]- حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، ضمن دراسات عربية حول بدوي، مرجع سابق ص 69.

وهذا ما جعل كثيرين يتحدثون ليس فقط عن تحول أو تراجع، بل عن هروب من الوجودية إلى الإسلام، وعن ندم وتوبة، ورجوع إلى الله، وفي هذا نجد باحثا يقول: «كان عبد الرحمن بدوي ممن هداه الله وخرج من لا شعوره، فعاد لرشده، وأفاق من صرعه الكامل والعميق قبيل موته، فانقلب رأسا على عقب (...) وكان في كلامه حين توبته حقائق جمة، ونصر للحق وإزهاق للباطل»[1].

ومثل هذه الآراء تفيد أن بدوي تخلى عن الوجودية، بل وأعرض عن الفلسفة كلها، لينضم إلى حقل الدعوة الإسلامية، ليكون-على حد قول أحد الباحثين-: «داعية للإسلام ومدافعا عنه وعن نبي الإسلام وكتاب الإسلام المقدس، وهو يعيش ما تبقى لديه من العمر وسط جو الغرب المعادي للإسلام والمسلمين»[2].

ويبدو أن هذه الآراء والمواقف التي أمكن لنا جمعها وإيرادها، غير منصفة في أغلبها، ذلك أن بدوي لم يهتم بالفكر الإسلامي في أواخر حياته، بل اهتم به في وقت مبكر جدا، ودراساته في التراث الإسلامي تفوق بكثير دراساته في الفلسفات الغربية، ولاسيما تلك التي عرض فيها الفلسفة الوجودية. فلا جدوى إذن من القول إنه احتقر التراث الإسلامي، أو أنه اهتم به في أواخر حياته، بل كان انشغاله بالفلسفة الغربية يتزامن واهتمامه بالتراث الإسلامي نشرا وترجمة وتحقيقا.

أما دفاعه عن الإسلام، فقد كان أيضا في وقت مبكر جدا، ويكفي أن يعود القارئ إلى كتابه "الوجودية والإنسانية في الفكر العربي"، ليجد فيه محاضرة كتبها في

---

[1]- عبد القادر الغامدي: عبد الرحمن بدوي ومذهبه الفلسفي، مرجع سبق ذكره، ص 06.

[2]- عطية القوصي: بدوي والتوجه الإسلامي المعاصر، مقال ضمن دراسات عربية حول بدوي، مرجع سابق، ص 354.

الأربعينيات من القرن الماضي عنوانها: "المعنى الإنساني في رسالة النبي"، ففيها تكلم بشكل مستفيض عن رسالة النبي محمد، وعن جوانبها السياسية والروحية، كما تحدث عن عالمية الرسالة المحمدية، مبينا خطأ الكثير من المستشرقين في فهم حقيقتها[1]، لينتهي في الأخير، إلى أن رسالة النبي محمد رسالة إنسانية ذات مصدر إلهي، هذا فضلا عن إشادته بسيرة النبي وسيرة أصحابه[2].

ويحدثنا في سيرة حياته، أنه أثناء زيارته لإيطاليا في أواخر الثلاثينيات من القرن الماضي، اطلع على ما كتبه بعض المستشرقين عن الإسلام في "دائرة المعارف الإيطالية"، فلاحظ فيها غلوا في النقد السلبي لرسالة النبي (ص) وسيرته، وجرت بينه وبين المستشرق الإيطالي "كرلو ألفونسو نلينو" (K.A.Nallino) (1872-1938) مناقشة في هذا الموضوع، أنكر فيها مغالاته في دعوى التأثر بالمذاهب والآراء المسيحية الشائعة في القرن السادس الهجري[3]. هذه بعض الشواهد التي تفيد أن دفاع بدوي عن الإسلام والفكر الإسلامي لم يكن في أواخر حياته العلمية بل في بواكيرها.

لكن إذا كانت الكتب الإسلامية الأخيرة لبدوي، قد أفصحت لدى بعضهم عن توبة وندم ورجوع إلى الله، فإن كتابه الأخير "سيرة حياتي" الصادر بالعربية سنة 2000، أي بعد كتابي الدفاع عن القرآن والدفاع عن حياة النبي، فليس فيه -لا تصريحا ولا تلميحا -ما يفيد أنه كان ضالا فاهتدى أو أنه تاب فندم.

---

[1]- بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 149 وما يليها.

[2]- المصدر نفسه، ص 158 وما يليها.

[3]- بدوي: سيرة حياتي ج1، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت 2000، ص 110.

وبهذا يكون بدوي في عرض سيرته وترجمته الذاتية، قد شذ عما هو سائد ومألوف في التراجم والسير العربية، التي غالبا ما تعرض لنا قصة الهداية والتحول من الضلال إلى الهدى، أو من الشك إلى نور اليقين، بل بالعكس أصر على اختياره الوجودية ولم يتراجع عنها قيد أنملة، ودليلنا على ذلك، تلك الفقرة التي صدر بها كتابه: "سيرة حياتي" وهي الفقرة نفسها التي وضعها على الدفة الثانية من الكتاب، حيث يقول فيها وبنبرة وجودية واضحة لا لبس فيها: «**بالصدفة أتيت إلى هذا العالم، وبالصدفة سأغادر هذا العالم (...) وواهم إذن من يظن أن ثم ترتيبا أو عناية أو غاية.إنما هي أسباب عارضة يدفع بعضها بعضا فتؤدي إلى إيجاد من يوجد وإعدام من يعدم**»[1].

وفي هذا النص ما يشير إلى عبثية الوجود، ولا معناه، أي الوجود بلا معنى ولا ضرورة أو كما قال سارتر: «الوجود موجود بغير سبب ولا علة ولا ضرورة»[2].

منطق التوتر عند عبد الرحمن بدوي:

ويبدو من خلال ما تم عرضه أن بدوي، لا يستقر على رأي، ولا يثبت على موقف، بل يميل إلى الجمع بين الأضداد، ويتسع فكره العنيف إلى التجربة الإلحادية، ويستوعب بإخلاص التجربة الإيمانية[3]، نراه قلقا متوترا، مترددا بين الإيمان والإلحاد،

---

[1]- المصدر نفسه، ص 05 وما يليها.

[2]- سارتر: الوجود والعدم، ترجمة عبد الرحمن بدوي، منشورات دار الآداب، ط1، بيروت 1966، ص 977.

[3]- وائل غالي: المرجع السابق، ص 38.

متأرجحا بين العصيان والإيمان، بين الثورة والإذعان، وهذا ما نلمسه بجلاء، في نص الإهداء الذي وجهه إلى أستاذه الأزهري الشيخ مصطفى عبد الرازق حيث جاء فيه:

«بروحك الممتازة بهرتني بنور الإيمان وأنا في موجة الشباب المتمرد، (...) بالأمس كانت روحي تصرخ من عمائق هاوية العصيان، فلا تجد غيرك يستمع لهذا الصراخ، فمن لي اليوم بمن يردني من العصيان إلى الإيمان، ومن الثورة إلى الإذعان»[1].

وما يفصح لنا أيضا عن تردده وتذبذبه قوله في ابتهال له: «أنا موحد وفي توحيدي حيوية الوثنية، بل أنا وثني، وفي وثنيتي صفاء التوحيد، توحيدي حرية الخالق بإزاء المخلوق، أما غيري فتوحيده عبودية المخلوق للخالق، الخالق والمخلوق سواء»[2].

ويبدو في ابتهاله هذا، أنه يجمع بين التوحيد والوثنية ووحدة الوجود، فصار قلبه قابلا كل صورة، مثله مثل شيخ الصوفية الأكبر محي الدين بن عربي، الذي اتسع قلبه لكل الأديان السماوية منها والوثنية [*].

وسنحاول بجهد متواضع منا، تقديم تفسير لفكر بدوي المتذبذب، ولشخصيته القلقة، بعيدا عن وصمه بالإلحادية أو الإيمانية، وبمعزل عنهما تماما، ذلك لأننا لو عدنا إلى تصنيفه للوجودية فسنجد أنه مختلف بعض الشيء عن التقسيم الشائع لها، وذلك

---

[1]- بدوي: الإنسانية والوجودية في الفكر العربي، ص 05.

[2]- بدوي: الحور والنور، مكتبة النهضة المصرية، القاهرة 1951، ص و.

[*]- وهذا في أبياته الشعرية المشهورة التي يقول فيها:

لقد صار قلبي قابلاً كلَّ صورة * فمرعى لغزلان، ودير لرهبـــان

وبيت لأوثـــان، وكعـــبة طائف * وألواح توراة، ومصحف قرآن

أدين بدين الحب أنّى توجَّـــهتْ * ركـــائبُه، فالحب ديني وإيماني

من حيث أنه لا يستخدم كلمتي الإيمان والإلحاد، بل نراه يميز بين شعبتين رئيستين هما: الوجودية الحرة والوجودية المقيدة، والأولى حرة من كل المعتقدات الموروثة، والثانية تشد نفسها إلى عقيدة[1].

ولا يريد الوجودي العربي، أن تكون وجوديته دينية إيمانية بل يريدها خالصة أو بالأحرى حرة وغير مقيدة، ولا تشد نفسها إلى عقيدة معينة، وهذا لا يعني رفضا للنزعة الدينية، كما لا يستتبع بالضرورة أنه يدعو إلى الإلحاد.

وإذا كانت وجودية بدوي تسير في اتجاه هيدغر، ونيتشه، فإن الأول لا يعير أهمية لمسألة الألوهية، أو لا يكترث بها[2]، أما الثاني وهو صاحب مقولة موت الإله، وهي مقولة لها تأويلات شتى، منها أنه يريد بها انهيار المطلق بصورة أساسية وحاسمة[3]، كما أنها لا تعني بالضرورة نفي الإله، فحسب قراءة "كارل يسبرس" لفلسفة نيتشه، بدا له أنها، كلها من البداية إلى النهاية.

قوم مرتبطة بمشكلة الإله، فالإله هو الشخصية الرئسية في قصة نيتشه الدرامية، إذ يمكن أن يتحول فيها عنف الإنكار والنفي إلى توكيد وإثبات، وتكون فيه "لا" صورة من "نعم"[4].

---

[1]- بدوي: دراسات في الفلسفة الوجودية، دار الثقافة، بيروت 1973، ط3، ص 12.

[2]- بدوي: موسوعة الفلسفة، ج1، ص 219.

[3]- رجيس جوليفيه: المرجع السابق، ص 52.

[4]- المرجع نفسه، ص 63. وكذلك حاشية الصفحة ذاتها.

وفي دعوة للعراقيين لمساندة الثورة أكّد الشيخ أن خطباء وشعراء الدول العربية تغنّوا بالثورة الجزائرية لكن هذا غير كاف، فالواجب يقتضي تقديم الإعانة لأخوتهم المجاهدين في سبيل العروبة التي هي أم الجميع، والإسلام الذي هو دين الجميع وذلك بالأعمال لا بالأقوال.

وطلب من المسؤولين أن يجعلوا هذا الأسبوع كالينبوع يفور ولا يغور كماء دجلة يفيض ولا يغيض ...[1]

وتدعيما للثورة انتقل الشيخ الإبراهيمي إلى باكستان سنة 1952 حيث مثّل الجزائر في مؤتمر شعوب العالم الإسلامي، بحيث أتيحت له الفرصة خلال هذه الزيارة أن يتجوّل في باكستان حتى بلغ كشمير شمالا و الكويت شرقا والتقى بطبقات الشعب وألقى عشرات المحضرات في المعاهد والجامعات.

وبعد قيام الشيخ بالمهمة التي قدم من أجلها لباكستان وهي طلب الإعانة المالية لثورة الجزائر قام بتوديعهم في أفريل 1957[2].

وخلاصة القول إن نشر مثل هذه الوثائق والنصوص المتعلقة بالجمعية يبرهن أكيد أنّها كانت في الطليعة الثورية، وكانت مواقفها واضحة إزاء الثورة التحريرية وأن عملها ونشاطها إنما هو امتداد لرسالتها في الدفاع عن مبادئها وحق الشعب الجزائري في التمتع بشخصيته السياسية والحضارية خارج البوتقة الاستعمارية الفرنسية.

---

[1] – أحمد طالب الإبراهيمي، مصدر سابق، ج 5، ص ص 177 – 178.

[2]– زار الشيخ الإبراهيمي باكستان سنة 1956 على رأس وفد من جبهة التحرير الوطني أصيب على أثرها بحادث أدّى إلى كسر عموده الفقري مما ألزمه السرير بمستشفى جناح لعدّة شهور.

انظر، أحمد طالب الإبراهيمي، المصدر السّابق، ج5، ص 179.

الوجودية[1]، كما أنه «لا يقف عند حد التعارض بين الموضوع ونقيض الموضوع، بل يميل دائما إلى رفع هذا التعارض عن طريق مركب الموضوع»[2].

فهيغل في نظر بدوي، لم يحتفظ بطابع التعارض المستمر، وذلك مرده إلى نزعته العقلية التي تنظر إلى الأشياء نظرة سكونية، لقوله بالمركب بين الموضوع ونقيضه، أما بدوي فهو يريد الاحتفاظ بالطابع الحركي على الدوام، لان العاطفة والإرادة والفعل بوجه عام تمتاز بالحركة المستمرة والمدة الدائبة السيلان والتغير الشامل للأضداد[3].

وبالتالي فإن كل موجود يتردد بين قطبين متنافرين يضمهما في داخل ذاته، وهذا الاستقطاب في سياقه وتطوره هو ما يسميه بدوي بالديالكتيك، وهو الصادر عن العاطفة والإرادة، كما يسميه أيضا بالتوتر، ويعني به «قيام الضدين أو النقيضين مع بعضهما في وحدة تشملهما لا يتخللها سكون أو توقف»[4].

ومثل هذا المنطق وحده كفيل بأن يفسر لنا ما يبدو تناقضا في فكر بدوي. ولا شك أن مثل هذا المنطق يقوم على التناقض، وعلى شدة التوتر وحدته، وبدوي نفسه يريد أن يعيش هذا الاستقطاب أو هذا التوتر الحاد بين الإيمان وعدم الإيمان، وهذا حسب ما يقتضيه منطقه الوجودي القائم على جمع العواطف المتقابلة في وحدة متوترة، مثل الألم السار، والحب الكاره، والقلق المطمئن، وغيرها.

---

[1]- المصدر نفسه، ص 30.

[2]- المصدر نفسه ص 25.

[3]- المصدر نفسه، ص 156.

[4]- المصدر نفسه والصفحة ذاتها.

ولهذا نرى بدوي يقول في روايته "هموم الشباب" وعلى لسان البطل: «وفي وسط هذا التوتر العنيف كنت أحيا وأنعم بالوجود... كانت حالة القلق هي الحالة العاطفية السائدة عندي في مجرى حياتي الباطنة كلها»[1]. ويقول أيضا: «عرفت الإيمان الملتهب حتى صرت جمرة تحترق بنار الحب الصوفي الإلهي، وعانيت الإلحاد العرم فلم تفلت من سيفه البتار عقيدة ولا دين، حتى نعتني الناس حينا بالولاية والقداسة وحينا آخر بالكفر الأكبر، وكنت في كليهما مخلصا مندفعا عنيفا»[2].

التصور الوجودي للدين:

الدين كما يراه بدوي، لا بد أن يحياه صاحبه في جو من التوتر والتناقض، لهذا نراه يدعو «إلى الاحتفاظ بكل النزعات المتناقضة حتى يكون في حدة توترها حياة غنية للدين الذي تقوم في أحضانه»[3].

وهذا ما يسمى عنده بالدين الحي الحق، أي «ذلك المتحقق في الشعور المتجدد المتطور للأمة المؤمنة به، وآية خصبه في تلك الصور المتعددة المتغورة (...) فكل دين في أصله رمز، رمز قابل لما لانهاية له من أنواع التفسير، التي يبلغ الفارق بين بعضها وبعض حد التناقض»[4].

وواضح أن فهم بدوي للدين ليس كما يفهمه الفقهاء، بل قريب جدا من الفهم الروحي والصوفي له، «فما سنة الفقهاء إلا إحدى السنن فهي سنة المجموع والجماعة،

---

[1]- بدوي: هموم الشباب، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت 1977، ص 140..

[2]- المصدر نفسه، ص 155.

[3]- بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، وكالة المطبوعات، ط3، الكويت 1978، ص د.

[4]- المصدر نفسه، ص ج.

فلا تصلح للفرد الممتاز... الحرف يقتل والروح تحيي، والحرف رمز والمقصود هو المعنى»[1]. ولهذا يعد التصوف في نظر بدوي «من أخصب جوانب الحياة الروحية في الإسلام، لأنه تعميق لمعاني العقيدة واستبطان لظواهر الشريعة (...) وانتصار للروح على الحرف»[2].

هذا هو فهم بدوي للدين الحق الخليق بالبقاء، فهو ليس كذلك الذي يقدم على شكل نصوص مسطرة وقوالب جاهزة وأحكام مفصلة، فمثل هذا الدين « مقضي عليه بالموت العاجل أو التحجر السريع»[3]. ولهذا جاء اهتمامه بالشخصيات القلقة* في الإسلام، لأنهم كما يقول: «أشاعوا سورة التوتر الحي، معرضين عن الظاهر الساذج السقيم إلى الباطن الشائك بالمتناقضات»[4].

ولاشك أن الوجودي العربي، يقترب أكثر من مفهوم الإيمان عند كيركغارد، في هذا نجد باحثا يكاد يكون الوحيد الذي حاول إيجاد حل لتناقضات بدوي في مسألة

---

[1]- بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، مكتبة النهضة المصرية، ط2، القاهرة 1962ن ص 78.

[2]- بدوي: تاريخ التصوف الإسلامي، وكالة المطبوعات، ط2، الكويت1978، ص ص.

[3]- بدوي: شخصيات قلقة في الإسلام، ص ج.

*- وهم على التوالي: الصحابي سلمان الفارسي، والحلاج، والسهروردي المقتول.

[4]- المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

الإيمان، وذلك«في مفهوم التناقض أو اللامعقول الذي يتأصل فيه مفهوم الإيمان لدى كيركغارد»[1].

أما إذا أتينا إلى مؤلفات بدوي الإسلامية التي بدا فيها متكلما منافحا عن العقيدة، فهي من صميم التجربة الوجودية الحية القائمة على التوتر، والقائمة أيضا على التطرف والانقلاب من النقيض إلى النقيض، ذلك لأن «الانقلابات الروحية الكبرى إنما تقع دائما نتيجة لعنف وإفراط ومبالغة في الطرف الأول المنقلب عنه»[2]، أي من عنف اللا إيمان إلى عنف الإيمان.

فكما تطرف بدوي في الإنكار والتجديف، سيتطرف في الإيمان والإذعان، في هذا يقول بدوي: «من أعماق الإنكار والتجديف تنطلق الموجة التي تنشر الإيمان في الدنيا بأسرها، ولهذا أدعو إلى التطرف المطلق كل من يريد أن يكون خالقا للقيم»[3].

وهنا يتبين أن بدوي يمجد التطرف، ويرفض الاعتدال ويستهجنه، وبهذا يمكن لنا أن نفسر مثل هذا التذبذب والتحول عنده، تماما بمثل ما فسربه هو نفسه تحول غيره من الشخصيات التي عرفت انقلابا جذريا في حياتها، مثل انقلاب الزاهدة رابعة العدوية من النقيض إلى النقيض، أي من تطرف في الحياة الشهوانية إلى تطرف في الزهد والحب الإلهي، فما كان يمكن لها أن تتطرف في إيمانها وحبها لله إلا إذا كانت قد تطرفت من

---

[1]- أسامة خليل: عبد الرحمن بدوي وأحكام الغربة القصوى، مقال ضمن كتاب الفلسفة في الوطن العربي في مائة عام، ندوة فلسفية بإشراف د/حسن حنفي، مركز دراسات الوحدة العربية، ط1، بيروت 2002، ص 259.

[2]- بدوي: شهيدة العشق الإلهي رابعة العدوية، ص 17.

[3]- المصدر نفسه، والصفحة ذاتها.

قبل في فجورها وحبها للدنيا. وهنا يقارنها بدوي، بالقديس "بولس" الذي كان عنف إيمانه بالمسيحية نتيجة لعنف إنكاره لها من قبل، وكذلك عنف الحياة النقية عند القديس "أوغسطين"، جاء نتيجة عنف الحياة الشهوانية الحسية التي حياها من قبل. ويخلص بدوي من ذلك إلى أنه «من أعماق الشهوة العنيفة تنبثق الشرارة المقدسة للطهارة، ومن أعماق الإنكار والتجديف تنطلق الموجة التي تنشر الإيمان في الدنيا بأسرها»[1].

وعندما يتحدث بدوي عن رابعة العدوية أو الحلاج أو أبي حيان التوحيدي، وغيرهم من الشخصيات القلقة، فهو يتحدث عن ذاته، أي أنه يقرأ ذاته فيما يعرضه من التجارب الحية لهؤلاء، فهذا النوع من القراءة، يعد في نظر حسن حنفي، قراءة النفس في سيرة الآخر[2].

ويتبين لنا من خلال ما تقدم، أن نزعة بدوي الوجودية قائمة بالفعل على تجربة حية، أو بالأحرى على حال صوفية يعانيها ويكابدها، فهي إن بدت للبعض أنها تعرب عن الإلحاد، فهي كذلك تفصح عن الإيمان، وعن الانفتاح على التجارب الدينية بمختلف أشكالها، ولاسيما التجربة الصوفية، وهذا ما جعل أحد الباحثين، يرى أن عبد الرحمن بدوي متصوف بمعنى من المعاني، ولذلك أدرجه ضمن موسوعة الصوفية وأعلامها[3].

---

[1]- بدوي: شهيدة العشق الإلهي، ص 17.

[2]- حسن حنفي: الفيلسوف الشامل، مرجع مذكور، ص 63.

[3]- عبد المنعم الحفني: الموسوعة الصوفية، مكتبة مدبولي، ط1، القاهرة 2003، ص 391.